中国哲学研究

公共性与价值之源:中国传统社会共识观的演进

胡百精

(中国人民大学 新闻学院, 北京 100872)

摘　要: 为缓解理性和共识危机,西方流行的现代化论述提出了构建公共性、公共理性和交往理性等概念,寄望借由某种程序理性复造社会共识。而完整的共识机制须由价值理性与程序理性共同担保,公共性不能退守、窄化至程序规范之维。清理中国传统社会共识观念史,可发现公道凝摄、公理体认和公议确证三种共识机制及其价值之源。此三种设计,为重构现代社会共识机制,平衡多元与同一、自由与秩序、价值理性与工具理性等复杂关系,提供了重要的历史镜像和观念参照。

关键词: 共识;公共性;公道;公理;公议

中图分类号:B 21　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2022)02-0042-14

现代性并非完美的观念,现代化亦有其成本。以传播和社会整合视角观之,现代化及其主要途径——工业化、城市化、市场竞争和科技革命等,既依赖多样性和多元化,又不断反过来强化之。按照西方流行的现代化论述,此将导致国家和社会治理中"一"与"多"关系的紧张,共识常变得稀缺和艰难。查尔斯·泰勒称之为"现代性的隐忧":过度多元主义将引发认同危机和"放任社会的苦果"。① 为克服现代社会出现"进步中的分化",罗尔斯和哈贝马斯分别提出了著名的公共理性和交往理性设想。罗尔斯宣称多元主体基于公共理性——某些权威价值或公共推理规则、程式,证成公共理由,可达成重叠共识。哈贝马斯主张构建交往理性,寄望多元主体能够在真实、真正、正当、可理解的对话中达成共识。

公共理性和交往理性总体上皆属程序理性。罗尔斯、哈贝马斯实将复杂的共识问题托付给理想的交往程序,而程序理性并不必然许诺公共善的结果。正如伽达默尔等人批评的那样,将人类的对话、共识问题窄化至程序理性,实难缓解现代理性和共识危机。故应在程序、工具理性之外,重振传统人文主义,再造社会共识的价值之源。② 中国现代化进程也面临共识机制重构的挑战,"一""多"关系平衡和公共性创生日益成为重大的历史课题。而中国传统文化积淀了丰富的有关社会整合的思想遗产,其中一个主要方面就是价值理性养成和公共性建构。

本文关切的是中国传统社会共识的价值来源,具言即"一"与"多"动态平衡关系的价值支点——"公"的开显和建构问题。作为绵延两千余年的一套观念设计和社会安排,"一""多"关系的协和不是修辞性的,亦非抽象的存在论秩序,它直面并接受了复杂社会历史实践的持久检验。譬如始自先秦、铺展至明清的"一天下"者何也?"天下一"者归于何处?"天下为公"的理由何在?"公天下"何以可能?如何桥接、调理"一""多""公"三者关系?答案自然不止一端,亦非静态可观。本文拣择三个彼此承通、次第流变的关键概念——公道、公理、公议,以标划、解释传统共识机制及其价值动力之所由生。

收稿日期:2021-11-18

作者简介:胡百精,男,吉林磐石人,中国人民大学新闻学院教授。

基金项目:本文系中国人民大学科学研究基金重大规划项目"中国传播思想史与古典文献研究"(项目编号:18XNLG07)的阶段性成果。

① 查尔斯·泰勒:《现代性之隐忧》,程炼译,北京:中央编译出版社 2001 年版,第 5 页。

② 伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆 2020 年版,第 18—19 页。

一、公道凝摄:明分使群与天下归仁

亚里士多德的一个著名论断是“人在本性上是社会性的”①。人天然存在于群落、部族、城邦之类的共同体之中,凡在共同体之外者,非神即兽。② 较亚里士多德略晚,荀子亦提出人乃社会性存在:人之所以“最为天下贵”者,乃因“人能群”,而禽兽“不能群也”。③ 荀子所称之“群”,非一般意义上人的会聚,而是由分、礼、法、仁、义等垒筑的“群和”社会。多元、分散的个体如何结构化为有共识、有秩序的国家和社会? 荀子采取了三步论证。首先是明分使群。《王制》篇谓:“人何以能群? 曰:分。”④《富国》篇亦持此论,“人之生,不能无群。群而无分而争,争则乱,乱则穷矣”。⑤ 分者,职分、名分之谓。明分即通过正名使人各安其位,生成名实相符、秩序了然的社会关系。“知者为之分别,制名以指实,上以明贵贱,下以辨异同。”⑥

但是,人载其事的分工和名分仅为静态的社会角色预设,何以确保差异化个体在复杂社会互动中维持共识和秩序? 荀子给出的第二步方案是隆礼重法,“至道大形,隆礼至法,则国有常”。⑦ 礼乃社会交往的德性规范和程式,法则为刚性的社会行为绳矩,二者激活并约束不同名分者的交往。由谁来制定礼法? 荀子提出“先王恶其乱也,故制礼义以分之,使有贫富贵贱之等,足以相兼临者,是养天下之本也”⑧,又言“人君者,所以管分之枢要也”⑨,即由圣贤君主制定礼法以明分。

《君道》篇谓:“君者,善群也。”⑩人能群,君善群,荀子结合二者提出群道之宗旨:“一天下。”⑪群道不唯靠权谋威势“合于群”或“使群合”,而在于借礼法求“群和”。“和”不同于“合”,和强调万物与一而各得其宜,合则偏向无生气的齐聚或无差异的归拢。“群道当则万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命。”⑫而群道不当,恃力“使群合”者必亡。

由是深究下去,君主制定礼法的凭据何在? 荀子论证的第三步,是循着群己关系、天下关系的处理原则,给出了一个典型儒家式回答:仁义。“彼仁者爱人,爱人故恶人之害之也;义者循理,循理故恶人之乱之也。”⑬仁者爱人,乃儒家最高的道德纲目,倡导人在情感道德上彼此相亲;义者循理,以此道德理性,人应正当、合理化自身行为,明智处理利害关系。仁义乃礼法的价值向导,为其制灌注价值动力和道德理想。荀子曰:“君子处仁以义,然后仁也;行义以礼,然后义也;制礼反本成末,然后礼也。三者皆通,然后道也。”⑭

至此,荀子完成了能群的三步论证:明分使群,确立个体的社会身份、等级和对应的角色关系;礼法制之,君主以礼法协调社会交往和行为;礼通仁义,以仁心作为内在价值之源,经由内外互通的义理,接引作为外在群己关系规范的礼法。此三步亦可倒推,即以仁义为向导,以礼法为规范,以正名为基点,寻

① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆 2003 年版,第 18 页。
② 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆 2007 年版,第 9 页。
③ 《荀子·王制》,上海:上海古籍出版社 2014 年版,第 98 页。
④ 《荀子·王制》,第 98 页。
⑤ 《荀子·富国》,第 110 页。
⑥ 《荀子·正名》,第 270 页。
⑦ 《荀子·君道》,第 150 页。
⑧ 《荀子·王制》,第 89 页。
⑨ 《荀子·富国》,第 110 页。
⑩ 《荀子·王制》,第 98 页。
⑪ 《荀子·非十二子》,第 51 页。
⑫ 《荀子·王制》,第 98 页。
⑬ 《荀子·议兵》,第 178 页。
⑭ 《荀子·大略》,第 323 页。

求“天下之和”①。而问题并未结束。荀子所言仁义当归入世俗道德,还是向上超拔一截而具有终极、超越性意义?

从致思理路看,荀子群学始于明分,借力礼法,归于仁义,与孔子正名、复礼、天下归仁的设计大体合辙。子曰:“名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无所措手足。”②正名之外又须复礼,“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉”。③ 天下归仁,而仁归何处?这也正是孔荀分殊之所在。荀子相对看重政治化的仁和社会化的义,即世俗化的仁术与治道。“仁义德行,常安之术也”④。而在孔子那里,仁乃天予之德或人天相合之“全德”,故为一种超越性的道德存有。

《论语》论天,以之为宇宙万物、人间社会之主宰。“获罪于天,无所祷也”⑤,此属神格或曰宗教之天;“天生德于予,桓魋其如予何”⑥,是为道德之天;“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉”⑦,此乃宇宙自然之天。神性、德性、自然之天的共性在其统摄性、生成性和超越性。牟宗三认为儒家天道论乃一种内在超越的观念,“天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身之时,又内在于人而为人的性,这时天道又是内在的”。⑧ 天道何以超越于人而又内在于人?

《尚书》云:“惟天地,万物父母;惟人,万物之灵。”⑨天生人以命,亦予人以性——“天命之谓性”⑩。《礼记》谓:“人者,天地之心也。”⑪在本体层面,人之心性通于天道,或曰性天合一。心性充盈、领受、存养天之至善。此一至善,便是爱人,“天之爱民甚矣”。⑫ 天德爱人,性德亦必爱人。孔子将天人合契之德定义为仁,以之安顿个体身心性命,又将其推扩至他人,直至“泛爱众”⑬。孔子仁学之根基,全在“仁即是性,即是天道”⑭。

孟子拓展了儒家心性论,明确提出“仁,人心也”⑮,“仁是性”⑯。行仁、尽心、知性、知天,本来一体大用。天道为仁,心性归仁,天人之间以仁沟通会通。同时,仁及其实践又是具体的,可借由存心、养性的工夫操运于日常。仁本乎天道与心性,故有超越、普遍、含凝之形而上属性,乃统领儒家其他道德范畴的全德;仁并非空幻难及,而是可感可欲的道德原力,由仁推导而来的礼义规范更可具化为君子日常道德实践。

从共识和秩序的价值根由看,万民相与为一的超越性价值,要么生发于宇宙论取向的天道,“苍天”提供了最基本、最开阔的价值共识域;要么来自心性论一脉的心体,人我、物我本自一心,以心印心乃最深沉的价值共识。孔孟视天心为一体,以仁为共识的价值本源。孟子曰:“仁义礼智,非由外铄我也,我

---

① 《荀子·儒效》,第 67 页。
② 《论语·颜渊》,长沙:岳麓书社 2018 年版,第 160 页。
③ 《论语·颜渊》,第 146 页。
④ 《荀子·荣辱》,第 34 页。
⑤ 《论语·八佾》,第 36 页。
⑥ 《论语·述而》,第 92 页。
⑦ 《论语·阳货》,第 221 页。
⑧ 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社 2008 年版,第 19 页。
⑨ 冀昀主编:《尚书》,北京:线装书局 2007 年版,第 121 页。
⑩ 朱熹:《四书章句集注》,杭州:浙江古籍出版社 2014 年版,第 17 页。
⑪ 张延成、董守志编著:《礼记·杂记》,北京:金盾出版社 2010 年版,第 229 页。
⑫ 左丘明:《左传》,上海:上海古籍出版社 2016 年版,第 549 页。
⑬ 《论语·学而》,第 7 页。
⑭ 牟宗三:《名家与荀子》,长春:吉林出版集团有限责任公司 2010 年版,第 133 页。
⑮ 《孟子·告子上》,西安:西安交通大学出版社 2014 年版,第 172 页。
⑯ 程颢、程颐:《二程遗书》,上海:上海古籍出版社 2000 年版,第 231 页。

固有之也。”①共识筑基于人皆固有、共有的仁道之上,厚实、坚稳且生气勃勃。

荀子改造了孔孟对人天关系和仁道的构思,他主张天生人成,“天地生之,圣人成之”。② 天生万物,但政治和社会秩序——譬如“百姓之群”,则须由圣人通过制定礼法主动造成。“人之命在天,国之命在礼。君人者隆礼尊贤而王,重法爱民而霸。”③荀子承认礼法本自仁义,却不似孔孟那般深究仁义之内在超越性。他大抵将“仁者爱人”当作既定且可用的道德原则和工具,进而运施礼法,直面不那么美好的人性。身逢虎狼相争、旦夕危亡的战国末端,荀子无意徘徊缱绻于孔孟规划的道德乌托邦,转而标划了本仁义、正礼法、定名分、制人情、一天下的历史路标。

统观孔、孟、荀之论,先秦儒家勾划了一个“能群”的整体观念世界。此一世界综合存在论与价值论、道德基础与制度规范、身份认同与关系网络,致力于构建整合差异——“一天下”、又包容差异——“各得其宜”的共识生成机制。《易传》对此有一理想描述:“天下一致而百虑,同归而殊途。”④《论语》云:“群而不党。”⑤朱熹注曰:“和以处众曰群。”⑥“和”居于分、争与合、党之间,乃“能群”之中道。行此中道并非易事,先秦儒家尝试以天下归仁等观念基石垒筑之,可总结、补充说明如次:

一是天下归仁。《尚书》言“天下”,已然自觉彰显其共识、秩序之义,如“天下大定”⑦“燮和天下”⑧等。及至春秋战国,荀子“一天下”的主张实已成为诸子共持的政治理想。如庄子言“一心定而王天下”⑨,墨子称“一天下之和,总四海之内”⑩,韩非论及“天下一力以共载之”⑪,《吕氏春秋》有“一匡天下”⑫之说。王子今在考辨上古“一天下”与“天下一”观念时指出,“‘天下’的观念,一开始就是和追求与认同统一的观念相联系的”,他进而追问:这个“一”是什么,“一”的“程度、力度、实在度、致密度”何以把握?⑬

关于“一天下”者何也,孔孟直契终极价值,以天道为以一摄多、协和天下的根本力量。鉴于性天合一、天人合德于仁,故“一天下”之道被明确为形而上之全德——仁,即天下归仁。至于谁能“一”之,孟子认为行仁义、施王道者可为之,因为仁政爱民,民皆引领而望,归之如水之就下。天下归仁,仁归于道,为万民“能群”确立了终极价值基准。此一基准可能是人格的、神格的、自然的或兼蓄之,总之具足形而上超越性、统摄性和生成性,诲受天下而中和位育。

二是天下法则。先秦儒家未将仁道孤悬于形而上世界,而是在社会交往领域具化为义、礼、智、信诸德目和忠恕原则,在政治领域推演出王道仁政的规范化、制度化安排——如礼乐、礼法。荀子接续孔孟——虽少内索却有外扩之功,以仁义为道德前提隆正礼法。君主“法先王,统礼义”,进而“一制度”——统一礼法,则可“以一持万”,“使群臣百姓皆以制度行”。⑭ 礼饱含先王仁义圣德,并显化为可因循操运的典章、器物、程式和交往规范,已有制度之力或类制度的文化惯习之功。就此而论,荀子实为

---

① 《孟子·告子上》,第 167 页。
② 《荀子·富国》,第 111 页。
③ 《荀子·强国》,第 186 页。
④ 冯国超译注:《周易》,北京:华夏出版社 2017 年版,第 396 页。
⑤ 《论语·卫灵公》,第 198 页。
⑥ 朱熹:《四书章句集注》,第 129 页。
⑦ 冀昀主编:《尚书》,第 133 页。
⑧ 冀昀主编:《尚书》,第 241 页。
⑨ 《庄子》,南京:凤凰出版社 2010 年版,第 117 页。
⑩ 《墨子》,西安:西安交通大学出版社 2014 年版,第 105 页。
⑪ 冀昀主编:《韩非子》,北京:线装书局 2007 年版,第 152 页。
⑫ 冀昀主编:《吕氏春秋》,北京:线装书局 2007 年版,第 389 页。
⑬ 参见王子今:《“一天下”与“天下一”:秦汉社会正统政治意识》,《贵州社会科学》2020 年第 4 期,第 51—58 页。
⑭ 《荀子·王制》,第 104 页。

儒家中的制度主义者。

孔孟之优越处在于构建以仁义为道德内核的超越性价值世界,为天下共识和秩序提供终极临照,但失之于对天与人、一与多、价值与事实之鸿沟的填补或桥接。依存在论设推天道与人心本体合一,在哲学上自有其合理性,而在世俗政治和社会中,由一直接跳至多、由价值直接过渡至事实、以道德原力替代权势法度而求整合,则未免过于疏阔。荀子在《非相》篇言及“凡说之难,以至高遇至卑,以至治接至乱,未可直至也”,此虽非针对孔孟,但恰可妥帖批评孔孟从天上忽然“直至”人间的道德言说。荀子志欲桥接“天下之心”和“天下法则”,上仰仁义之君,中介以礼法,下接万民庶众,以通天下之度,“经纬天地而材官万物,制割大理而宇宙里(理)矣。”①

三是天下为公。孔孟框架下的共识乃真理共识,即以道德真理凝摄天下共识,实现以一摄多。但此间存在一个隐患,即“一”过度用强,或执一者自我宣称达道通仁而以私欲害礼法,则当如何? 这就关系到仁道的公共性问题。“理想的公共生活就是‘仁’的原则得到公开而广泛的遵守。”②孔子从仁出发辟出恕道,即“己所不欲,勿施于人、己欲立而立人,己欲达而达人”的修己安人、成己成物原则,赋予仁以公共生活价值基准地位。孟子“仁是性”之论已使仁获得自心与他心相通的公共性。在孔孟那里,仁贯通了个体存在与共同体价值,连接了内在心灵秩序和外在社会秩序。

荀子进一步提出了公平、公正、公义、公道等公共性概念。“天之生民,非为君也。天之立君,以为民也”。③ 在此前提下,君主当达“公道达而私门塞矣,公义明而私事息矣”。④ 君主何以持守公道? 荀子的建议是循道、隆礼、至法以使之为国常;尚贤、公察、公平赏罚以使民知方、不疑、不怠,加之兼听齐明以收天下之心;进而明确职分、排定事业之轻重缓急、善尽人才官员之能,则天下治矣。如此,君主可“以公义胜私欲”。⑤ 继荀子之后,法家韩非亦再三论及公平、公正、公心、公道,强调为民安国治而“去私曲就公法”。⑥

及至汉初,《礼记》假托孔子发出宣言:“大道之行也,天下为公。”此论有千钧之重,为后世无限征引、解释,终于成为两千余年王道政治的最高理想。举凡政治理想,莫不关乎共识和秩序设计。天下为公所托寄的共识生成机制,其结构与功能大抵系于如下五维:道、德、礼、法、分。而贯通五维者,正是仁这一公共价值,它会通了道之终极临照与德之现实相亲。程颐谓:“仁道难名,惟公近之。”⑦此即以公释仁,“仁之道,要之只消道一公字”⑧。天下归仁即天下为公,仁道即公道。仁道公道由礼法担之,以名分承之,最终落实为天下人皆可公度、同行的共识之路。

总体而观,仁对终极价值、道德情感、礼法规范、公共准则的连接,使“能群”获得了天下归仁—意义、天下法则—制度、天下为公—公共性的一体保障,构造了以仁为中心,意义、制度、公共价值缺一不可的理想共识机制。先秦儒家相信意义世界的存在且诚敬构造、奉持之,以慰藉个体心灵,凝摄共同体精神。礼法则为意义世界指导、熨帖生活世界,调适共在关系和社会交往提供现实的制度性担保,以“使社会成员能够以‘群’的方式和谐共在,从而避免社会纷争”⑨。公共性用以匡正意义世界和礼法规范,避免意义、礼法全然堕落为权力意志的自我宣称和放逸。

---

① 《荀子·解蔽》,第 256 页。

② 参见朱承:《天下归仁:孔子的公共性思想》,《中国哲学史》2020 年第 9 期,第 5—13 页。

③ 《荀子·大略》,第 337 页。

④ 《荀子·君道》,第 151 页。

⑤ 《荀子·王霸》,第 137 页。

⑥ 《韩非子》,第 18 页。

⑦ 程颢、程颐:《二程遗书》,第 115 页。

⑧ 程颢、程颐:《二程遗书》,第 200 页。

⑨ 杨国荣:《成己与成物——意义世界的生成》,北京:北京大学出版社 2011 年版,第 153 页。

二、公理体认:理一分殊与心所同然

朱熹批评汉唐思想“全体却只在利欲上”①,“只是架漏牵补过了时日”。此论与寻常“汉唐盛世”之说大悖。朱熹之论是就王道理想、政治伦理和士人精神而发的,他认为战国之后的一千五百年间,“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也”。汉唐尤甚,罕有“得天理之正”者,唯以成败论是非、以人欲夺天理。②

秦二世而亡,真正需要创生多元一统天下秩序的是汉王朝。汉初平定七国之乱后,旋即遭遇一个新的历史难题:马上得天下,宁可马上治乎? 换言之,当武功退场后,何以构建政治合法性和社会共识,以整合天下郡县和万民,重现“天下之心皆归汤武”的政治理想? 董仲舒是此一帝国难题最著名的响应者。他中断了孔孟由天文转向人文、荀子促成天人分际的思想进路,使天再度成为纯神格或自然神格的终极主宰。“《春秋》之法,以人随君,以君随天”,“故屈民而伸君,屈君而伸天,《春秋》之大义也”。③这是一个混合了宇宙论和政治秩序观的论断,天居于此一秩序的顶端。

按照董仲舒的设计,天为宇宙秩序的价值之“元”,君为政治秩序之“本”,君权乃天命在人间道德和权力体系中的自然安排。敬天即须尊君,此乃“天下之规矩”④。先秦儒家视天命与民心为一体,董氏强调天人交感,而天高于人。同时,君主亦须畏天知天、洞悉天心,以图安危祸乱。天心何在?“仁,天心。”⑤君主应像天一样“位尊而施仁”,施“仁义法”,“仁之法在爱人,不在爱我。义之法在正我,不在正人。”⑥爱人正我即须正名、兴教化、行礼法。深察名号可使人人守分,“天下和平、灾害不生”⑦。教化亦为“辟公之事”,可正身行、美风俗,天下“兼覆而调一”。⑧ 至于“继天地、体阴阳”的礼法,则可致万民慎主客、序等级、明差异而不相害为祸,“群臣分职而治”,“自然致力”。⑨

董仲舒统合天命、世道、人伦的帝国意识形态建构,虽在概念使用、价值逻辑上与先秦儒家相通,实则将儒学推向了儒术。先秦天人合一的仁政“道统”,亦随之变易为天下一人的“治统”。这套服务于帝国治理的思想术,主要是奔着朱熹指斥的“利欲、成败”等现实问题而去的。在帝国治理实践中,天命和礼法虽有规约君权之功,“保证其权力的公性运作”,但实难避免君主“成为全民信仰和新政治伦理秩序的中心”⑩。从汉至唐,此一指向帝国共识和秩序的观念系统变动不大。唐代诗文壮盛、政治开明,而哲学和政治思想更化则显平庸功利。“受命于天”仍为王朝合法性的主要来源,君主以王霸、刑德、礼法的两手治天下,混用威势与教化、道统与治统。

汉唐思想遭到了宋明理学的激烈批判。理学高举了超越汉唐、复返先秦儒学的旗帜。在思想构造上,复返所欲解决的核心问题是扫除天道之宗教性,构建真理性形而上之理,重彰人文主义和心性论。程颢谓:“天者,理也。”⑪天与理并论,理不再是天之意志。程颐、朱熹则直接宣称“理即天理”⑫,天变

---

① 朱熹:《朱熹集》三,成都:四川教育出版社 1996 年版,第 1600 页。

② 朱熹:《朱熹集》三,第 1592 页。

③ 董仲舒:《春秋繁露》,长春:吉林人民出版社 2005 年版,第 25 页。

④ 董仲舒:《春秋繁露》,第 20 页。

⑤ 董仲舒:《春秋繁露》,第 86 页。

⑥ 董仲舒:《春秋繁露》,第 130 页。

⑦ 董仲舒:《春秋繁露》,第 232 页。

⑧ 《荀子 · 王制》,第 100 页。

⑨ 董仲舒:《春秋繁露》,第 96 页。

⑩ 成祖明:《帝国创生与董仲舒的皇权本体公共性建构》,《哲学研究》2012 年第 1 期,第 47—55 页。

⑪ 程颢、程颐:《二程遗书》,第 178 页。

⑫ 黎靖德编:《朱子语类》第一卷,长沙:岳麓书社 1997 年版,第 559 页。

成了强调理之形而上先验性的修饰词,宇宙论设定已然稀薄。至于自然、物质之天,已属理化用于气的产物。理位居第一义,天退后至第二位。“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地。”①由神格化天道转向终极之理,乃中国思想史进路中一次重要理性飞跃。形而上存在论由是摆脱粗糙、蒙昧的宇宙论,而专注于终极、普遍之理。

此一迁转强烈冲击了董仲舒以降的儒家政治理想。天与天子、天道与君道宗教性的一体关联,让位给君心对天理主动、理性的契应。理取代天而成为政治合法性和社会共识的终极凭据。当理成为凝摄万物的终极存有,便出现了宋代君主和士人公认的“天下道理最大”。② 是非当以道理计,而不可由成败论。政治合法性并非自然天成,更非一劳永逸。朱熹认为“治道无别说”,循根本、正君心而已,“天下事有大根本,有小根本。正君心是大本”。③ 而正君心的立意和归处,在于求诸道、达于理,即奉持天下公理。

朱熹论理,多以“公共底道理、公共之理”等概念名之,如“这理是天下公共之理,人人都一般,初无物我之分。不可道我是一般道理,人又是一般道理,”④又如“道者,古今共由之理”。⑤ 对理之恒常性、普遍性、公共性的建构,表明朱熹相信“宇宙人生社会中必有一个共同的价值原则被普遍遵循,如此宇宙之大、品类之盛都能得到根本性的理解”。⑥ 此乃传统共识机制的一个经典假定:多元主体基于普遍信念和原则而交往,获得对共同问题及其解决方案的共识,以调适共在关系和公共生活。只是在先秦,此一信念和原则被儒家认定为天人合德的仁道,在汉唐为混和了宗教性、道德性和功利性的天道,在宋明则为公理。

在祛除汉唐天道观的宗教性后,宋明理学并未将公理简单贴合先秦的公道。孔孟将宇宙论与道德哲学合一,以仁充实天道,主张天下归仁。公道即为仁道,天下归仁即天下为公。宋明理学当然也重视仁,但理既然上升为终极存在,便不仅为一种德性本体,它包括仁而又不限于此。“仁为爱之理”⑦,仁乃理在“爱”中的体现,故理优先于仁。理之优先性突出表现在其比仁更开阔的公共性上。朱熹明白主张先公而后能仁,他首先强调了公私、理欲之分,“将天下正大底道理去处置事,便公;以自家私意去处之,便私”⑧,进而提出两个判断:

公乃仁之前件。“无私,是仁之前事;与天地万物为一体,是仁之后事。惟无私,然后仁;惟仁,然后与天地万物为一体。”⑨若非持之以公,仁极可能只是差序格局之下小圈子的爱欲和德性,实难真正由“爱自亲始”扩充至泛爱群生。所谓爱天下人,必由亲近之人向外推及至陌生人、异己者的过程中,泛化为稀薄浅陋的道德意气,乃至沦为一种道德说辞。唯以公为道德前提,方可推演出“不独亲其亲,不独子其子”的理想大同世界。更重要的是,公理被设定为宇宙万物之本体,是世界本然的存在法则,故公而后仁非为单纯的美德感召,而是君主治天下、大人行于世的生命历程中“道理合如此做”⑩之事。这就为奉公为行仁提供了本体论保障。

公以仁为支撑。公先于仁之说潜隐着一个道德风险:公而不仁或公而假仁。法家即以“公法”为天

---

① 黎靖德编:《朱子语类》第一卷,第 1 页。
② 周密:《周密集》第一册,杭州:浙江古籍出版社 2015 年版,第 281 页。
③ 黎靖德编:《朱子语类》第四卷,第 2411 页。
④ 黎靖德编:《朱子语类》第一卷,第 357 页。
⑤ 黎靖德编:《朱子语类》第一卷,第 206 页。
⑥ 朱承:《论朱熹哲学中的公共性思想》,《哲学研究》2017 年第 5 期,第 70—77 页。
⑦ 黎靖德编:《朱子语类》第一卷,第 422 页。
⑧ 黎靖德编:《朱子语类》第一卷,第 203 页。
⑨ 黎靖德编:《朱子语类》第一卷,第 106 页。
⑩ 黎靖德编:《朱子语类》第一卷,第 369 页。

下纲纪,而废仁或徒留仁的名义。墨家的兼爱和“爱无差等”,亦不免沦为形式主义、功利主义的政治和社会情感。即使在儒家内部,浙东事功学派对仁义的热情也不那么炽烈,而甘为霸道政治和功利主义辩护,认为霸业亦可裨益天下之公。陈亮力主王霸并用,“王霸之杂,事功之会,有可以裨王道之阙而出乎富强之外者”。① 在他目中,天下功业须由实干成就,势利同仁义一样可使天下之异类“不约而从”。

朱熹指斥事功学派以“功”为“公”,实非“行仁”,而是“以力假仁”。行仁即由仁义出发,“拯民于水火之中”;假仁则以仁义为道德资源和政治工具,“终无拯民涂炭之心”。② 为此,公理须以行仁支撑,非若汉唐一般以力假仁。朱熹特别提示学生和论敌,要注意程颐“仁道难名,惟公近之”之论的后半句:“不可便以公为仁。”③若弃仁道不顾,天下便只落得“公”的虚名,“先王之世,以道治天下,后世只是以法把持天下”。④

在何以获得理或公理的问题上,宋明理学主张“身体之”⑤。这是一套源出孔孟,奉《大学》为经典的工夫和方法体系。此一体系的第一次递为格物致知,之后为诚意正心,进而主敬与修身合一,直至体认真理。借此工夫,个体可由人欲之偏暗,抵达天理之公明,再由个体推及开来,实现“仁及一家、仁及一国、仁及天下”。⑥ 这就将个体之自我超越、共同体之价值关怀结合一体,形成了由自身体契出发而会通天理的内外互生型共识机制。而在董仲舒那里,共识主要来源于外在终极主宰——宗教性之天对人与社会的规范,乃由“外铄”之力施加的同一。

阳明心学沿着“身体之”的路向纵深开拓,将心与理合于一处,主张“心即理”。天理与心体——良知不二,并无外在于此心的理可求。循天理即致良知,良知现前则天理自得。“此心无私欲之蔽,即是天理,不须外面添一分。”⑦从个体人生修养看,“心即理”乃孔孟心性论真正的复返和光大,切实挺立了人之主体性。从公共生活和社会交往看,由于“这良知人人皆有”⑧,个个可圆成本来相通的天下之心。倘若天下人各致其良知,则可“相安相养,去其自私自利之蔽,一洗谗妒胜忿之习,以济于大同”。⑨此中,“大人”更应澄明此心,伸展公共怀抱,“视天下犹一家,中国犹一人焉”。⑩由是观之,“心学之思的根本目的不是‘独善其身’,而是‘觉民行道’,心学的发明和传播是为了构建良好的公共生活与公共秩序”。⑪

综上可察,由先秦至宋明,共识的终极价值凭据经历了一大变、两小变。大变即从天道转向天理,或曰由公道迁转至公理。先秦两汉以天道统理宇宙万物,落实于政治和社会理想上,便为构建天下归仁、天下为公的大同世界。天下之“多”统摄于以“公道—仁道”为旨归的“一”。此间有一小变,即由先秦多重义涵——道德的、宗教的、自然的天道,转向汉唐神秘且势利、偏离儒家道统、服务于帝国治术的天道。宋明理学破除终极存有问题的宇宙论迷障,将神秘主义天道移换为澄明天理。天理亦为公理,化生仁德而又以之为支撑,再以礼表理。共识生成机制亦由宇宙论式普遍认可,转变为对公理、真理的同一性体认。此间亦有一小变,即共识的价值之源由外在天理内置为“此心”。

---

① 陈亮:《陈亮集》,石家庄:河北教育出版社 2003 年版,第 135 页。
② 黎靖德编:《朱子语类》第二卷,第 1142 页。
③ 黎靖德编:《朱子语类》第一卷,第 107 页。
④ 朱熹、吕祖谦编:《近思录》,上海:上海古籍出版社 2010 年版,第 252 页。
⑤ 黎靖德编:《朱子语类》第四卷,第 2469 页。
⑥ 黎靖德编:《朱子语类》第二卷,第 761 页。
⑦ 王阳明:《传习录》,长沙:岳麓书社 2004 年版,第 6 页。
⑧ 王阳明:《传习录》,第 261 页。
⑨ 王阳明:《传习录》,第 224 页。
⑩ 王阳明:《王阳明全集》第三册,杭州:浙江古籍出版社 2011 年版,第 1015 页。
⑪ 参见朱承:《王阳明哲学中的公共性思想》,《浙江社会科学》2018 年第 8 期,第 129—136 页。

此间亦有不变者,即宋明理学所持的一个关键命题:理一分殊。程颢认为《中庸》的逻辑主线是“始言一理,中散为万事,末复合为一理”①,一理散于万事,万事归于一理。程颐将张载《西铭》篇的思想贡献概括为“理一分殊”②。事实上,先秦以降的中国哲学宇宙论、道德论及与其适配的政治哲学最为清晰、稳定的观念之一便是理一分殊,“真是千圣千贤传心要诀”③。它在思想构造上是一个几近完美的预设:既有“理一”之普遍通约,又承认、包容个体之万殊。二者“贯串”,即可生成完满的人间秩序——多元个体各正性命、成己成物、生机勃发,彼此间又有普遍、稳定、深沉的共识。此言完美,全系于“理一”之预设上。一旦预设出现偏畸或变得可疑,势必导致传统共识观、秩序观的坍塌。且观如下可疑处:

一是“理一”与“分殊”孰轻孰重? 理一分殊机制确乎存在断裂之险。放任百虑万殊则难以执一,“以途既殊,则虑不可不百,虑百则不执一也”④;而偏执理一则将以理灭殊,造成对多样性、差异性的压制。从儒家政治主流看,后一种风险——理一凌驾分殊之上更为常见。以宋明为例,张载、朱熹等宋儒尚在学术修辞上小心翼翼地平衡一多、同异、体用关系,而其后的心学则直以理一优先,“君子一心,万理完具”。⑤ 及至清,康熙出于现实道德和政治秩序考量,力崇理一而贬抑分殊 “大抵天下之物皆本于一,其后散而分之”。⑥

二是何以安放终极之理? 在孟子那里,天道与心性一体相应,却难言“只是一个”。朱熹之天理乃以心穷究的外物,是格致的对象。心学相信天理即此心,明心即体道。思想史之路迁转而下,终极之理终于被安放于人心。惜乎阳明后学超凡入圣者少,空谈天理心性者多。在大多数未能体道的凡夫那里,“心即理”瓦解了理的超越性和客观性——天理不过是凡夫心中的“意见之理”。当终极之理沦为纷纭的主观意见,自然失去了公理之力,理一分殊的共识机制亦随之动摇。

三是在宇宙人生之间,果有终极之理乎? 此乃釜底抽薪之问。传统存在论与价值论合一,存在之理亦内蕴终极价值。而价值乃人之建构物,非为“确证”的客观真理,端赖人们普遍“确信”方立得住。王阳明自言:“我此论学是无中生有的工夫。诸公须要信得及,只是立志。”⑦心体良知实为“无中生有”,唯信能入。清代一批先锋士人有了近现代意识,对终极实存和最高价值生出了大疑惑:凝摄一切、“人心以一”的天理当真存在吗? 这个根本疑问被提出后,传统存在论和价值论遂遭连根拔起。

三、公议确证:意见之理与以礼代理

针对宋明理学空谈天理心性,流于“禅、俗、伪”的境况,明末和清代士人一面批判,一面寻找新出路。戴震是最早明确指出心即理终将沦为“意见之理”者。在《孟子字义疏证》中,他 27 次提及“意见”,皆冲着理的问题而去。人非圣贤,“鲜能无蔽”,往往“任其意见,执之为理义”。⑧ 若“以心之意见、已之意见”介入公共生活,坚持“以意见为理、执其意见”,直至悖戾恣睢”⑨,则必致共识断裂、党同伐异、天下失序。戴震认为即使那些“廉洁自恃、心无私愿、必敬必正”的士人,亦极易假天理此心之名,真

① 朱熹:《四书章句集注》,第 17 页。

② 黎靖德编:《朱子语类》第三卷,第 1644 页。

③ 陆世仪:《思辨录辑要》卷二十八,《四库全书》第 724 册,上海:上海古籍出版社 1987 年版,第 263 页。

④ 焦循:《一经贯之解》,李敖主编:《戴震集、雕菰集、严复集》,天津:天津古籍出版社 2016 年版,第 359 页。

⑤ 陈献章:《陈献章集》卷一“论前辈言铢视轩冕尘视金玉”,北京:中华书局 1983 年版,第 55 页。

⑥ 贾理智编:《日讲易经解义》卷九,北京:华龄出版社 2012 年版,第 142 页。

⑦ 王阳明:《传习录》,第 101 页。

⑧ 戴震:《戴震集》下编,上海:上海古籍出版社 2009 年版,第 267 页。

⑨ 戴震:《戴震集》下编,第 269 页。

诚而愚蠢地固执“意见之偏”,甚或“以理杀人”①。

戴震推动理的问题从存在论到认识论的转向。理不再是由主观冥契或道德反思得来的终极实存,而是靠人之理性智识确证的普遍法则。“是故明理者,明其区分也;精者,精其裁断也。”详辨、解析天下万物后,所得不变之法则即为理。“分之,各得其不易之则,名曰理。”同时,理须经过各方的普遍认可和确证,“心之所同然始谓之理”,“凡一人以为然,天下万世皆曰‘是不可易也’”,方可谓之理。② 故戴震之理,实为理性判断、心所同然、超越时空的不变法则。

戴震提出的求理方案是去私和解蔽。私乃“欲之失”,蔽为“知之失”。为解决此二失,戴震提出品学兼修,以达“仁且智”之境。“去私莫如强恕,解蔽莫如学。”强恕即勉力行于仁恕之道,不假真理之名固执己见,不将己见强加于人,包容并举以去私。解蔽的重点是好学,以扩充智识见地。强恕者仁,好学者智,“仁且智者,不私不蔽者也”③。而做到德性上仁恕、智识上好学,关键在于克己复礼。克己即省思节制自我,以认识天下至理而不疏隔,“能克己以还其至当不易之则,斯不隔于天下”④。复礼即信守礼治规范,“礼之设所以治天下之情,或裁其过,或勉其不及,俾知天地之中而已矣”⑤。基于戴震的设计,社会共识机制已逸出早前的理一分殊框架:

一是理仍为共识的来源和归处,但其属性有根本转变。心与理皆失去了道德哲学上的本体地位,二者不再是囫囵一体的终极实存。戴震谓:“举凡天地、人物、事为,虚以明夫不易之则曰理。所谓则者,匪自我为之,求诸其物而已矣。”⑥理非自我内索之物,而是对天地、人物、事为不易之则的探究。理的设定彻底走出神秘主义宇宙论和先验心性论,成为“先务于知、求其至当”的真理。当然,戴震并未轻忽心的价值,在凸显心的认知功能的同时,亦循儒家传统强调以仁心作为正知、正见的道德前提。

二是真理与意见之间存在紧张关系。戴震认识到超越性真理一旦混同存在论的此心,必堕为主观意见。在某种程度上,他区分了通往共识的真理之路和意见之路。鉴于一己之见必有私蔽,众人之见又常喧杂相争,戴震放弃了意见之路——基于意见竞争、公共讨论寻求共识的可能性。他主张退回个体,寄望人人克己复礼,走向真理之路,抵达心所同然的真理共识。实际上,他只须沿着意见之路向前一步,即可得出到个体间寻求多元共识的现代公共协商观念。遗憾的是,尽管戴震的思想常显得“过度现代化”⑦,却从未赋予意见以正面义涵,而始终将之与私、蔽联系在一起。

三是普遍性与公共性的差异被触及,但二者关系仍未厘清。传统意义上的公道、公理皆冠以“公”字,而实为一种普遍价值。以现代学术眼光看,普遍性与公共性关联甚密却不可混为一谈。普遍性意味着遍覆无遗,万物本质同一,一即一切。绝对的普遍性只能是抽象的、先验的、超越的,对人而言只能存在于信仰、道德或审美领域,靠人之确信、体契维系其存在价值。若以绝对普遍性指导世俗生活,譬如规范交往、共识和秩序,则离不开权威对此抽象存在的解释。而解释实难避免权力和道德意志的介入,普遍性也就成了权威话语建构之物。

公共性也意味着某些共同、互通的规范或价值,但它须由公共交往、讨论得来,实为协商的产物。在功能论上,公共性和普遍性皆属从总体上认识、把握世界的概念,即确立普适、通约的规范或价值来整合社会。而从生成论看,公共性源出多元主体的阐释、协商和确证,非若普遍性那般由天道和人间的权威给定。戴震否定了超越性天理——给定的普遍性,也发现了意见竞争的必然性,却诉诸个体克己复礼把

① 戴震:《戴震集》上编,第 187 页。
② 戴震:《戴震集》下编,第 267 页。
③ 戴震:《戴震集》下编,第 343 页。
④ 戴震:《戴震集》下编,第 326 页。
⑤ 戴震:《戴震集》下编,第 318 页。
⑥ 戴震:《戴震集》下编,第 278 页。
⑦ 参见葛兆光:《有关戴震研究的学术史》,《理论与史学》2015 年第 1 期,第 99—119 页。

握真理。倘若戴震顺势向前,或可擦亮如下问题:能否将意见竞争升进为公共协商?能否基于公共协商寻求真理,进而以真理得共识?能否将共识的来源由普遍性转换为公共性?

若将目光投向同时代的欧洲,启蒙思想家们正在为走出中世纪、创设现代思想和制度条件而激辩。几乎与戴震同龄的卢梭在呼应洛克、反驳霍布斯时提出,共识和秩序应筑基于公共性,而公共性非由上帝及其人间代理人——统治精英确立,乃自众意——公共舆论生发、涵养而来。权威所欲施加的规范,只是表达权力意志的统一性、普遍性。作为多元意见的汇总,舆论可于意见竞争中凝结公意,沉淀公共性,进而订立社会契约,维系由社会内生的稳定共识和秩序。以此平行目光比量卢梭、戴震,或显简单粗糙。让寒素贩卒出身的书生戴震在康雍乾时代扮演先知,孤身开启新世界,似为强加给他不合时宜的重负了。

但情况并非全然如此。明清易代之季,尚有群体性的思想家转向了对意见、真理与公共性相关问题的讨论。黄宗羲等卓异分子走出对具体时弊的激愤针砭,寻求公议等节制君权的思想和制度设计。梁启超直接拿卢梭比量黄宗羲,认为《明夷待访录》中"《原君》《原臣》诸篇,几夺卢梭《民约》之席"①。为节制君权,黄宗羲将目光投向了君权体系之外的公议空间——学校,"治天下之具皆出于学校"②。他理想中的学校有三种功能:司教、养士、议政。此中,前二者皆属儒家以学领政的传统设计,最可贵者乃将学校构造为公议空间。

黄宗羲提出,当公天下之非是于学校,以改变"三代以下,天下之是非一出于朝廷"的权力与真理话语同构格局。他对此的说明是:"天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是,而公其非是于学校。是故养士为学校之一事,而学校不仅为养士而设也。"③士人以道为资,依托学校,讨论公共是非,"小则纠绳,大则伐鼓号于众"④。为此,学校当施行民主管理,学官要保持"不隶属于提学"的独立性,若不胜任,则由"士子哗而退之"⑤。

多有当代学者认为黄宗羲意在建构一种基于公议的民主、正义的社会秩序⑥,使权力合法性安立于平等、同意、参与等政治民主价值之上⑦。此言民主,非为西方基于程序公正、机会平等而最终落实为票决的政治参与,实为充溢中国政治思想气质的协商民主。与以投票多寡代替意见表达不同,协商民主旨在通过公开、平等的慎议,让意见得以实质表达,并形成主流意见或全体心所同然的共识。

若将黄宗羲、戴震思想连成一片,可绘出有鲜亮启蒙价值的观念谱系:否定本体层面的终极之理——被建构和强加的普遍性,批判权力主宰真理是非——真理话语垄断;承认私欲与功利的合理性、正当性——保全个体价值,接纳多元意见竞争——务实地面对问题、差异和矛盾;强调以智识和道德理性裁断真理法则——仁且智地求同心,主张以公议定是非、出公论、达公义——基于多元协商寻求公共性。此一谱系乃对传统共识观的革命性改造。作为共识终极来源的超越性天理退场,真理法则成为心所同然的依据和内容,先验价值让位给协商价值;由外部权威施加和主体内心体认的共识方案式微,基于个体理性致知和多元协商的共识之路开启,普遍性让渡为公共性。

以上谱系并不完整。公共性生发于意见竞争和多元协商,而后二者实赖公共理性的柱撑。若无理性加持和规约,公议极易卷入情绪激风,引发观点混战,甚或造成底线共识和秩序的崩解。理性从何而

---

① 梁启超:《梁启超全集》卷三"论中国学术思想变迁之大势",北京:北京出版社 1999 年版,第 607 页。

② 黄宗羲著,李伟译注:《明夷待访录译注》,长沙:岳麓书社 2008 年版,第 38 页。

③ 黄宗羲著,李伟译注:《明夷待访录译注》,第 39 页。

④ 黄宗羲著,李伟译注:《明夷待访录译注》,第 44 页。

⑤ 黄宗羲著,李伟译注:《明夷待访录译注》,第 45 页。

⑥ 参见彭国翔:《公议社会的建构:黄宗羲民主思想的真正精华》,《求是学刊》2006 年第 4 期,第 44—49 页。

⑦ 参见顾家宁:《儒学与民主关系的再思考——以黄宗羲政治思想之民主性问题为中心》,《政治思想史》2018 年第 4 期,第 18—36 页。

来? 黄宗羲乐观地相信,士人能够凭借其道德理性在公议中明辨真理、引领共识。“是与非的确定最终由学校里的知识分子哲人来决定,因为他们是真理的守卫者,这个真理是唯一的不可分的。”①而在黄宗羲亲历的明末灾难性党争中,只见过剩的道德意气和你死我活的利益冲撞,罕有理性的挈矩规约。所谓学校公议,“并不包含程序民主,只是高度泛道化的政治”,东林党人亦不过是“特殊主义的小圈子”。②

戴震显然不信任个体——包括士人心性道德的可靠性。天理尚可沦为个人意见,理性自然不能全凭德性。他转而诉诸个体智识的增广,以拓展人之理性致知能力。然而,公议虽离不开个体理性的保障,却不可将公共交往中的个体理性混同公共理性。后者并非前者的简单加总。若言戴震全然未注意到公共理性问题,则又与实际不符。他对克己复礼的重申,实则潜藏了一条破“理”立“礼”的线索:恢复荀子意义上的制度主义之礼,以之规范公议、协商。将此暗线挑明的,是私淑戴震的徽州同乡凌廷堪。

在《复礼三篇》中,凌廷堪举起“以礼代理”的旗帜:“盖道无迹也,必缘礼而著见,而制礼者以之;德无象也,必籍礼为依归,而行礼者以之。”③凌廷堪认为道杳渺无迹,德虚悬无象,皆属想象、建构和体认之物,真正可缘附依归者唯有礼。礼乃道德的凝结、显化,是切实可靠的个体成长和公共交往规范。舍礼而别求道德,则无所依凭。此论粗察之,颇似朱熹“理即礼”的主张,其实不然。朱熹对礼的重视说到底是为了落实理的主宰地位,礼乃理支配人间秩序的载道工具。且因理的至善完满,迫使礼成为“去人欲”的道德枷锁。挈矩与枷锁皆有约束之意,而前者指向理性规范,后者则为戴震指控的以理杀人。

除了凌廷堪,以礼代理乃阮元、焦循、钱大昕等乾嘉学者的共识。破理走出“理学家的道德主义狂热”,“更加关注具体人的存在”,立礼则将“对社会问题的根本关注由内在的精神层面转向外在的制度层面”。④ 乾嘉学者多主张务实对待公私、一多、群己等千古之问,将解决方案由心灵拷问、德性检讨,拉到具体的生活和生命实践中来,以外在规范——礼式节文导引、调和社会矛盾。凌廷堪承认这是对荀子“学至礼而止”⑤思想的遥应,直吁复兴荀学。在理学盛行时代,荀子一度遭遇严厉的道德指控,被视为重外在礼法、轻内在义理的狂徒逸轨者。凌廷堪则认为荀子以礼为本解除了儒家的道德迷障,因为礼“如范范金,如绳绳木”,舍礼法而求仁义则如“徒手成器,良工不能”。⑥

合观黄宗羲、戴震和凌廷堪等人所论,明末至清的共识观出现了几个关键转向:在心所同然的凭据或动力上,从领受、契应天理,转向确证、识断真理;在共识内涵的指涉上,从公道、公理及与其一体建构的权力话语的普遍性,转向基于意见竞争和多元协商的公共性;在共识形范的保障上,从内在心性体认和道德省思,转向智识训练和外在制度性规范。最后一个转向看似退回到法古的老路上——重申荀子制度主义群学,实则借古开今初描了现代社会共识建构的观念脉络:以交往伦理和程序理性促进公共协商,寻求多元共识,维系一多、群己、自由与秩序关系的动态平衡。

荀子群学的复兴一直延展至清末民初,并渐与进化论等西学合流。梁启超赞叹荀子“论社会起原最为精审”⑦,堪为“社会学之巨擘”。梁氏认为国族存亡之道不止一端,“而能群与不能群实为其总原”⑧,其中重点是培育公德。“公德者何? 人群之所以为群,国家之所以为国,赖此德焉以成立者

① 狄百瑞:《从 17 世纪看中国君主专制与儒家理想》,费正清编:《中国的思想与制度》,北京:世界知识出版社 2008 年版,第 195 页。
② 秦晖:《传统十论》,上海:复旦大学出版社 2003 年版,第 225 页。
③ 凌廷堪:《复礼》上,《校礼堂文集》,北京:中华书局 1998 年版,第 27 页。
④ 参见王世光:《清代中期“以礼代理”说刍议》,《孔子研究》2004 年第 2 期,第 92—99 页。
⑤ 《荀子·劝学》,第 5 页。
⑥ 凌廷堪:《荀卿颂》,《论荀辑要》,芜湖:安徽师范大学出版社 2016 年版,第 133 页。
⑦ 梁启超:《先秦政治思想史》,南昌:江西教育出版社,2018 年,第 99 页。
⑧ 梁启超:《论合群》,《饮冰室全集》第二册,第 24 页。

也。”①公德从何而来?“夫公德者,就其本体言之,谓一团体中人公共之德性也;就其构成此团体之作用言之,谓个人对本团体公共观念所发之德性也。”②据此,国家当倡导公德以“新民”,“知有公德,而新道德出焉矣,而新民出焉矣”③;个人则应参与公共舆论、介入公共事务,“国家是我的,政治是和我的生活有关系的。谈,我是谈定了;管,我是管定了。”④

从《霍布士学案》《卢梭学案》和《五十年来中国进化概论》诸篇可察,梁氏公德论乃荀子群学、霍布斯秩序观、卢梭民约论和舆论思想,以及其时流行的社会达尔文主义的综合物。同彼时的很多知识先锋一样,梁氏也认为包括进化论在内的西学思想代表了人类文明和国族现代化的公理。公德乃公理在民德养成领域的投射。章太炎则对这种半中半西的进化论群学和公德论极其警惕。他提出了三个疑问:

一是用以“贯注和联络”个体的公理、公德,是否仍为一种压迫性天理?果如是,章氏表达了戴震式担心:此将重蹈宋明理学“以理缚人”之覆辙。⑤ 同时,他也忧惧所谓公理沦为意见之理,“非以众所同仞(认)为公,而以己之学说所趣为公。”⑥公理并非众所同认,则将出现两种风险:要么沦为权威的独断宣称,滑入了霍布斯权力即公理的思想诡计;要么人人和各个团体皆以自认的公理,依优胜劣汰法则展开力量和意见角逐,则又将沦为“以强陵弱、以众暴寡、多数专制”的“公理群体主义”。⑦

二是西学所论的进化和现代化公理,是否以唯科学论主调?这是章氏与其论敌“新世纪派”围绕公理问题激辩的焦点之一。新世纪派宣称,“科学公理之发明,革命风潮之澎涨(膨胀),实十九、二十世纪人类之特色也。”⑧以今日眼光看,此论反映了新世纪派“对科学有着未经反省的信仰,混同了自然规律与社会自然法则的差别,带有较强的唯科学主义色彩。”⑨章氏并不反对科学——反而常以原子论等科学原理作为论据,但他批判西方片面强调科学主义,尤其是将唯科学论上升为公理压制个体或曰人之存在。“科学者流,乃谓道德礼俗皆须合于科学。此其流弊,使人玩物丧志,纵欲以败度。”⑩科学有其所适领域,一旦以公理之名越界侵凌道德礼俗、心灵情志,则必致物欲炽盛、工具主义至上的文明之祸。

章氏之论已近通同时代西人韦伯对启蒙理性的批判——工具理性炽盛而价值理性凋零。在 20 世纪,告别古典理性泛化为一种强烈的世界性情绪,西方的说法是“上帝死了”,中式断言为“大道既隐”。个体生命因摆脱传统价值理性规约而求得自由解放,却也失去了向上升腾的同一归处。共识亦随之失去根本价值依凭,遂下沉、具化为个体间临时、表面、场景化的协商性约定。及至世纪末叶,本文开篇述及的学术景观出现了:罗尔斯重操霍布斯和卢梭的公共性、公共理性等概念,试图构建某种程序规范以重构现代共识机制;哈贝马斯意欲拓展一套适用于公共领域的对话伦理,为多元交往和共识塑造提供程序理性。伽达默尔则不相信程序理性能够挽救价值和共识危机,提出重振传统人文主义,以助益现代价值理性的“教化”和养成。

章太炎反对天理压迫,却未全盘否定传统价值。为克服以理缚人、唯科学论,他指引的一条线索是

---

① 梁启超:《新民说》,北京:商务印书馆 2016 年版,第 19 页。

② 梁启超:《新民说》,第 25 页。

③ 梁启超:《新民说》,第 23 页。

④ 梁启超:《梁启超全集》第 6 卷“辛亥革命之意义与十年双十节之乐观”,北京:北京出版社 1999 年版,第 3384 页。

⑤ 章太炎:《排满平议》,《民报》第 21 号(1908 年 6 月 10 日)。

⑥ 章太炎:《四惑论》,《民报》第 22 号(1908 年 7 月 10 日)。

⑦ 章太炎:《章太炎全集》第四册,上海:上海人民出版社 1985 年版,第 449 页。

⑧ 佚名:《新世纪之革命》,《新世纪》第 1 号(1907 年 6 月 22 日)。

⑨ 参见马永康:《章太炎的“公理”批判与“成就情感”》,《开放时代》2009 年第 5 期,第 103—111 页。

⑩ 章太炎:《章太炎讲演集》,石家庄:河北人民出版社 2004 年版,第 189 页。

“成就感情”。“第一要在感情,没有感情,凭你有百千万亿的拿破仑、华盛顿,总是人各一心,不能团结。”①此言感情,实乃中国传统道德情智,即寄望传统人文价值发挥再造共识和团结之功。若欲使人人担起社会建设的责任,“其所重者,乃在保持道德”。② 章氏选择的具体方案——“用宗教发起信心,增进国民的道德”,“用国粹激动种性,增进爱国的热肠”③未必令人信服,但在致思理路上是有启发的。譬如传统共识机制由仁——达道通情之爱出发,构建从个体存在、我他心通,到公共交往、人天往来一体贯通的道德情感体系,仍可为今日资鉴。

结　语

中国传统共识观经历了由“公道凝摄—天下归仁”、到“公理体认—理一分殊、公议确证—以礼代理”,即公道共识、公理共识、公议共识的三次重要转向。历代持续推演的人天、群己、和同、名实关系之辩,以及对仁义、礼法、理礼、情智问题的深究,牵涉今日社会共识构建中的诸多关键范畴:超越性与世俗性、普遍性与公共性、同一性与多样性、价值理性与工具理性、真理与意见等。古今思想之镜,各自所照世相不同,而彼此辉映中亦可识见某些恒常共相,为新旧问题杂生的共识危机去蔽。此中一条进取之路,正是促成历经悠久世代凝结的传统价值的创造性转化。

Publicity and the Source of its Value: The Evolution ofthe Concept of Traditional Chinese Social Consensus

Hu Baijing

(*School of Journalism and Communication*, *Renmin University of China*, *Beijing* 100872, *China*)

Abstract: To alleviate the crisis of rationality and consensus, the dominant Western discourse on modernization put forward such concepts as publicity construction, public rationality and communicative rationality, in the hope of reconstructing social consensus through some procedural rationality. However, the complete consensus mechanism should be jointly guaranteed by both value rationality and procedural rationality, and publicity cannot retreat or narrow down to the dimension of procedural norms. This paper clears up the history of the concept of traditional Chinese social consensus, and puts forward such three consensus mechanisms as fair condensation, axiomatic recognition and confirmation through public discussion, in an attempt to reveal the source of its value. These three designs provide an important historical mirror image and conceptual reference for the purpose of reconstructing the consensus mechanism of modern society and balancing the complex relations between pluralism and identity, freedom and order, and value rationality and instrumental rationality.

Key words: consensus, publicity, justice, axiom, public discussion

(责任编辑　刘曙光)

① 章太炎著,武继山注译:《东京留学生欢迎会演说辞》,《章太炎诗文选》,成都:巴蜀书社 2011 年版,第 98 页。
② 章太炎:《革命之道德》,《中国现代名家经典文库:章太炎卷》,北京:中国戏剧出版社 2001 年版,第 33 页。
③ 章太炎:《东京留学生欢迎会演说辞》,《章太炎诗文选》,武继山注译,成都:巴蜀书社 2011 年版,第 98 页。